

SEKULIARIZACIJA IR SOCIALINĖ RELIGIJOS PRASMĖ

Danutė Bacevičiūtė

Vilniaus universiteto

Religijos studijų ir tyrimų centras

Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius

El. paštas: baceviciute@gmail.com

Straipsnyje keliamas klausimas apie religiją šiuolaikiniame sekularizuotame pasaulyje, o tiksliau – klausama, ką reiškia šiuolaikiniame pasaulyje nuolat į pirmą planą iškylantys politinis ir etinis religijos aspektai, t. y. socialinė religijos prasmė. Mėginant atsakyti į šį klausimą ir ieškant teorinių tokio požiūrio į religiją ištakų, analizuojamos dviejų filosofų, Immanuelio Kanto ir Jürgeno Habermaso, religijos interpretacijos, kuriose religijos prasmė išvengiama jos socialinėje paskirtyje. Kanto moralinės religijos projektas bei Habermaso pastangos užmegzti sekuliaraus proto ir religijos dialogą, siekiant įveikti visuomenės dezintegraciją, straipsnyje interpretuojami ne vien kaip religijos fenomeno redukcija į socialinę plotmę ir religijos prasmės pasisavinimo veiksmas. Pastebima, kad abu mąstytojai susiduria su socialinės kontingencijos patirtimi kaip fenomenu ar veikiau profenomenu, kuris pats galbūt ir nėra labai aiškus, bet pasirodo kaip grindžiantis socialinę religijos prasmę. Todėl straipsnyje daroma išvada, kad sekularizacijos sąlygomis akcentuojama socialinė religijos prasmė reiškia ne tik religijos prasmės pasisavinimą (imanentizavimą), bet ir atskleidžia socialinį santykį kaip tokį, kuris saukiasi religinės prasmės (transcendencijos imanencijoje).

Pagrindiniai žodžiai: Kantas, Habermasas, socialinė religijos prasmė, socialinė kontingencija.

Klausiant apie religiją šiuolaikiniame sekularizuotame¹ pasaulyje, ypač viešojoje erdvėje, į pirmą planą yra iškeliama politinis ir etinis, o bendriau kalbant – socialinis religijos aspektas. Tai ypač ryšku, kai kalba apie religiją apsiriboja jos kritika. Tuomet akiratyje atsiduria Bažnyčios politinės galios klausimas, kunigų lytiniai nusikaltimai ir pan. Štai, pavyzdžiui, šiemet Lietuvoje šv. Velykų išvakarėse Feministinis frontas,

kviesdamas į kolektyvinę apostazės akciją, savo kreipimesi rašė:

Kviečiame reaguoti, priešintis ir pasmerkti katalikų bažnyčios vykdomą diskriminacinę politiką, kišimąsi į valstybės politinius procesus, pedofilijos nusikaltimų slėpimą (pateisinimą?) bei „moralinio monopolio“ savinimąsi.²

Čia pateiktas karingo ir banalaus priešiško religijai pavyzdys, galima rasti tiek palankesnių Bažnyčiai ar bendriau – krikščionybei – pasisakymų, tiek galbūt ne tokių banalių, tačiau dauguma jų taip pat yra nu-

¹ Sekuliarumo prasmė čia susijusi su tuo, ką Charles'as Tayloras pavadina „tikėjimo sąlygomis“. Kitaip sakant, poslinkis prie sekuliarumo čia reiškia perėjimą nuo visuomenės, kurioje tikėjimas Dievu yra neužklausias ir neproblemiškas, prie visuomenės, kurioje jis suvokiamas kaip viena galimybė tarp kitų, ir ne lengvai priimama (Taylor 2007: 3).

² <http://infodiena.lt/Feministinis-Frontas-kviecia-i-KOLEKTYVINE-APOSTAZES-AKCIJA-2011-382341rss.html> [žiūrėta 2011 05 16].

kreipti į socialinę plotmę. Todėl akivaizdu, kad politinės ir etinės plotmių akcentavimas yra tapęs kone savaime suprantamu sekuliaraus Vakarų pasaulio žmogaus žvilgsniu į religiją (konkrečiai – krikščionybę).

Straipsnyje nepretenduoju išsamiai aptarti ir išskirti visų tokį požiūrį lemiančių priežasčių, tai, ko gero, net neįmanoma, ypač turint omenyje ilgą ir komplikotą tiek pačios krikščionybės, tiek apskritai Vakarų valstybių santykio su religija istoriją. Tačiau klausdama apie ištakas ir pagrindus sekuliaraus žvilgsnio į religiją, kaip į socialinę prasmę turintį fenomeną, o sykiu norėdama klausti dėl tokio žvilgsnio savaime suprantamumo, įsitvirtinusio viešojoje religijos interpretacijoje, šiame straipsnyje atsigręšiu į *teorines* socialinės religijos prasmės interpretacijas Immanuelio Kanto ir Jürgeno Habermaso filosofijose, kur socialinė religijos prasmė pasirodo sekuliarizacijos fenomeno kontekste.

Pirmiausia reikėtų paaiškinti, kodėl analizei pasirinkta Kanto–Habermaso mąstymo linija, o ne, pavyzdžiui, Gianni Vattimo filosofija, taip pat apmąstanti socialinę religijos prasmę ir pasiūlanti tokią sekuliarizacijos interpretaciją, kuria sekuliarizacija įrašoma į krikščionybės istoriją ir reiškia artimo meilės principo realizavimą. Anot Vattimo,

sekuliarizacija yra būdas, kuriuo *kenosis*, pradėta Kristaus išikūnijimu – o jau prieš tai sandora tarp Dievo ir jo tautos, – pratęsia savo realizavimąsi vis grynesniu pavidalu, nepaliaudama mokyti žmogų įveikti šventybės, kaip ir socialinio gyvenimo, prievartinę prigimtinę esmę (Vattimo 2009: 64).

Vatimiškai suprantama sekuliarizacija yra susijusi su Dievo meilės, kaip niekada nesančios galutine, neturinčios metafizinio

principo, samprata. Taip interpretuojama sekuliarizacija įrašoma į Dievo kenozės – Dievo savęs paties apiplėšimo, nusižeminimo – istoriją, todėl sekuliarizacija tampa kone krikščionybės esmės apibrėžimu. O Kantas ir Habermasas yra mąstytojai, kurie, mano manymu, aiškiai įvardija savo poziciją anapus religijos (krikščionybės), t. y. jie realizuoja sekuliarų žvilgsnį anapus religijos, o ne religijoje³. Todėl jų pozicija šiuo atžvilgiu atrodo radikalesnė ir aštriau kelianti klausimą, kaipgi sekuliarizacija susijusi su socialine religijos prasme.

Kanto socialinės religijos prasmės interpretaciją vienareikšmiškai galima sieti su Apšvietos skelbiama ir įgyvendinama sekuliaraus proto perspektyva. Kaip teigia Habermasas, „Kanto religijos filosofija, įkvėpta švietėjiškos religijos kritikos, pradžioje skamba kaip išdidi sekuliarios proto moralės, išsivadavusios iš teologijos įtakos, nepriklausomybės deklaracija“ (Habermas 2008: 212). Paties Habermaso pozicija, būdama artima kantiškai savo dėmesingumu socialinei plotmei, vis dėlto save apibrėžia jau kitoje – post-sekuliarioje perspektyvoje. Habermaso vartojama „post-sekuliarumo“ sąvoka reiškia, kad modernios visuomenės ne tik turi skaitytis su faktu, jog religijos ir toliau egzistuoja, bet ir įsitraukti į konstruktyvų dialogą su jomis.

Kantas: moralinės religijos projektas

Kadangi sekuliarus žvilgsnis į socialinę religijos prasmę pirmiausia sietinas su Kanto

³ Taip teigdamą turiu omenyje šių autorių deklaruojamas teorines pozicijas, o ne didesnę ar mažesnę išaknytumą krikščioniškoje tradicijoje. Atkreipus dėmesį į pastarąjį momentą, vaizdas keistųsi, mat, galima sakyti, ir Kantas, ir Habermasas ateina iš protestantiškosios aplinkos.

filosofine pozicija, pradžioje pamėginsiu išskirti esmines Kanto religijos sampratos prielaidas.

1. Kanto išeities taškas – moralės perspektyva ir moralės įstatymo savipakankamumas. Moralės įstatymas įpareigoja žmogų pats iš savęs, pačiai moralei religija (kaip pagrindas) yra nereikalinga. Taip paskelbiama praktinio proto autonomija.
2. Sykiu teigdamas, kad moralė veda į religiją, Kantas supranta religiją kaip moralės išvadą arba tikslą (t. y. tikslą ne kaip pradžią, o veikiau kaip pabaigą, rezultatą). Taigi aukščiausiojo gėrio (Dievo) idėja pasirodo *Praktinio proto kritikoje* kaip dorybės ir laimės sintezė, kurioje dorybei teikiama pirmenybė, o laimė tėra sėkmuo, kuris, savo ruožtu, pateikiamas kaip tikėjimo, o ne žinojimo dalykas.
3. Tai leidžia Kantui pačią religiją apibrėžti moralinėje plotmėje, t. y. kaip moralinę religiją. Pastaroji prieiga realizuota veikale *Religija vien tik proto ribose*. Toks religijos apibrėžimas reiškia, kad jai pripažįstama tik moralinė prasmė, t. y. toji, kuri išsitenka proto ribose. O čia jau galima išvelgti pastangą pasisavinti religijos prasmę, mat būtent ši moralinė perspektyva leidžia vidinį religinį patyrimą (malonės veiksmus) ir išorinį religinį patyrimą (stebuklą), kurie vėliau religijos fenomenologijoje (Friedricho Schleiermacherio, Rudolfo Otto) bus siejami su šventybės patirtimi, – suvokti tik kaip svajingumą ir prietarą, t. y. kaip „savo ribas peržengiančio proto suklydimus“ (Kant 2000: 73). *Fakultetų ginče* Kantas teigia būtinybę interpretuojant religiją pereiti nuo pasyvios paveikties

pozicijos prie aktyvaus moralinio veikimo. Jis rašo: „Todėl šventieji tekstai, kurie, atrodo, reikalauja tik pasyvaus pasidavimo išorinei galiai, sukuriančiai šventumą mumyse, turi būti interpretuojami kitaip. Iš jų turi tapti aišku, kad *mes patys turime dirbti* vystydami moralinę nuostatą <...>“ (Kant 1996: 268). Taigi, su šiuo religijos perkėlimu į moralinę perspektyvą sietinas ir aktyvus jos prasmės pasisavinimo darbas.

4. Galiausiai reikia paminėti dar vieną prielaidą, grindžiančią Kanto religijos sampratą, bet steigiančią įtampos santykį su pirmiau minėtomis. Nors Kantas kalba apie grynąją religiją atsiribodamas nuo bet kokio istorinio konteksto, tačiau akivaizdu, kad jam rūpi sekuliaraus proto perspektyvoje išgryninti krikščionybę kaip moralinę religiją. Apibrėždamas moralinę religiją Kantas rašo: „<...> pasak moralinės religijos (o iš visų kada nors egzistavusių pripažintų religijų tokia tėra krikščionybė), yra pagrindinis teiginys, kad kiekvienas turi daryti visa, kiek tai jo galioje, kad taptų geresniu žmogumi“ (Kant 2000: 72). Jau Jacques'as Derrida pastebėjo, kad tokia Kanto pozicija neatskiriamai susieja grynąją moralumą ir krikščionybę (Derrida 2000: 20). Todėl kyla klausimas, ar čia nesama į Vattimo sekuliarizacijos interpretacijos atvejį panašios situacijos: Vattimo atveju pats sekuliarizacijos fenomenas yra interpretuojamas krikščioniškoje perspektyvoje, o Kanto atveju grynasis moralumas sutapatinamas su krikščionyste. Vis dėlto, turint omenyje prieš tai minėtas Kanto religijos svarstymo prielaidas, Kanto ir Vattimo pozicijos išsiskiria, ir

šis skirtumas yra numanomas deridiškojoje Kanto interpretacijoje. Iš tiesų, Derrida interpretacija glaudžiai susieja Kanto poziciją su krikščionybe, tačiau toji sąsaja realizuojasi, Derrida žodžiais, išgyvenant Dievo mirtį visiškai anapus Pasijos figūrų (Derrida 2000: 21), t. y. pati kantiškoji perspektyva išveda į sekuliarią poziciją anapus religijos, o ne religijoje, klausia apie religiją iš sekuliarios pozicijos anapus religijos.

Apmąstant Kanto pasitelkiamą moralės ir religijos ryšį, kyla klausimas, kodėl apskritai atsiranda religijos kaip moralės tikslo-išvados-rezultato poreikis. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad pagal Kanto deontologinės, t. y. pareiga grįstos, etikos sampratą jokia teleologija, t. y. jokia priklausomybė nuo tikslo, nėra reikalinga. Tad, kodėl gi Kantas neapsiriboja vien moralės sritimi? Manau, atsakant į šį klausimą, galima nurodyti mažiausiai dvi priežastis, grindžiančias moralės ir religijos ryšį. Pirmoji priežastis yra susijusi su Kanto moralės įstatymo formalumu ir žmogaus valios ypatumu klausti apie prasmę (kelti klausimą „kodėl?“). Matyti, kad formalus moralės įstatymas pateikia taisyklę („elkis tik pagal tokią maksimą, kuria vadovaudamasis kartu galėtum norėti, kad ji taptų visuotiniu dėsniu“), bet ne tikslą; o valia negali veikti be santykio su tikslu. Kaip teigia Kantas, „be tokio tikslo sava valia <...> negali savęs patenkinti, nes, nors ir nurodo, kaip reikia veikti, tačiau nežino, kam to reikia“ (Kant 2000: 21). Vadinasi, žmogaus kaip racionalios būtybės veikimui nepakanka taisyklės ar programos, žmogus klausia apie tikslą, net jeigu šis ir nėra tiesiogiai numanomas ar žinomas. Praktinio proto požiūriu interpretuota Dievo kaip aukščiausio gėrio

(dorybės ir laimės sintezės) idėja gali tapti tokiu moralinės praktikos orientyru nepažeisdama elgesį motyvuojančio moralės įstatymo pirmenybės. Tačiau reikia patikslinti, kad nors cituotoje ištraukoje Kantas nurodo, esą valia, neturėdama tikslo, negali veikti, nes „nežino, kam to reikia“, vis dėlto čia svarbesnis ne žinojimo, o tikėjimo aspektas, mat Dievo idėja yra moralinio tikėjimo, o ne žinojimo turinys. Taigi pirmąją moralės ir religijos ryšio priežastį galima sieti su žmogiškojo proto ypatumu orientuotis į tikslą.

Nerija Putinaitė knygoje *Paskutinioji proto revoliucija*, apeliuodama į pažinimo (tiesos paieškų) ir praktikos (siektiesi determinuoti valią) skirtumą, iš pažintinės perspektyvos pažvelgia į šį moralės ir religijos ryšį ir mato jame pastangą eiti „ne tiesos, o pripažinimo teisingu ir įtikinamumo keliu“, pastangą „užkišti“ aukščiausio gėrio sampratoje atsivėrusią spragą (Putinaitė 2004: 97). Sykiu ji perpasakoja kai kurių Kanto biografų pasakojamą istoriją, esą Dievo, kaip aukščiausio gėrio, vaizdinys atsiradęs Kantui reagavus į savo tarno Lampės klausimą – kas jam iš to, jei jis elgsis pagal moralės dėsni? – kurį tas, perskaitęs *Praktinio proto kritikos* dalį, uždavė savo šeimininkui (Putinaitė 2004: 98). Taigi moralės ir religijos ryšio pasitelkimą antroje *Praktinio proto kritikos* dalyje Putinaitė interpretuoja kaip ribotą ir laikiskai sąlygotą, mat, anot jos, „tai visai netinka sekuliarizuotoje aplinkoje, kur Dievo buvimas ir sielos nemirtingumas nėra savaime suprantami, o šie dalykai kantiškai modifikuotoje versijoje ir mažai įtikimi“ (Putinaitė 2004: 98). Kitaip sakant, moralės ir religijos ryšio panaudojimas interpretuojamas kaip noras įtikinti savo amžininkams ar bent jau kaip į

savąjį laikotarpį orientuotas sprendimas, kurio Kantas griebiasi, patekęs į keblią padėtį dėl savosios etikos apriorizmo. Nors ir pripažįstu, kad pateikta interpretacija identifikuoja keblumą, su kuriuo susiduria Kantas, be to, apie Kantą ir jo tarną Lampe papasakota istorija atrodo šmaikšti ir kelia minčių apie įvairių Apšvietos visuomenės sluoksnių edukuotumą ir šiuolaikinį švietimo sistemos nuosmukį, vis dėlto nesu linkusi sutikti su šia interpretacija dėl keleto dalykų: 1) Kanto filosofijoje praktiniam protui teikiama pirmenybė teorinio proto atžvilgiu liečia žmogaus gyvenimo prasmės klausimą („Kodėl?“ didžiąja raide), todėl iš teorinio proto perspektyvos pateikta interpretacija čia atrodo ribota; 2) gali būti, kad moralinėje perspektyvoje Kantas susiduria su fenomenu, kuris atskleidžia būtent sekuliaraus proto ribotumą. Gali būti, kad sekuliariam protui pristinga tam tikro modalumo, kurį galėtume pavadinti tikėjimo modalumu. Apie tai toliau kalbėsiu pereidama prie antrosios moralės ir religijos ryšio prežasties.

Antroji moralės ir religijos ryšio priežastis susijusi su moralinės nuostatos įgyvendinimu socialinėje plotmėje, tiksliau, su šio įgyvendinimo negalimybe. Čia susiduriame su esmine žmogiškojo būvio kontingencija, nebūtinumu, atsitiktinumu, kurio atžvilgiu visi socialiniai projektai yra bejėgiai. Anot Habermaso, Kantas papildė moralinę mintį geresnio pasaulio perspektyva dėl paties moralumo, t. y. tam, kad sustiprintų šios minties pasitikėjimą savimi, idant ji nepasiduotų susidūrusi su šia kontingencija. Theodoro W. Adorno *Negatyviojoje dialektikoje* aptiktą posakį, esą Kanto filosofijos paslaptis yra „nevilties neįsivaizduojamumas“, Habermasas linkęs suprasti ne kaip naiviai Apšvietos idealams

pasidavusio Kanto mąstymo kritiką, bet kaip „išraišką sutarimo su Kantu dialektiku, žvelgiančiu į subjektyviai sutvirtintos Apšvietos bedugnę“ (Habermas 2008: 221). Interpretuodamas Kantą, Habermasas rašo:

Praktinį protą, siekiantį universalumo, ko gero, labiau užgauna ne negalimybė garantuoti laimę tiems, kurie elgiasi teisingai, bet mintis, kad visi moraliniai veiksmai pasaulyje, *drauge sudėjus*, yra bejėgiai visuotinai pagerinti pragaištingą žmogaus egzistencijos būvį (Habermas 2008: 216).

Manychiau, kad būtent šios socialinių pobūdį turinčios kontingencijos patirties akivaizdoje Kantas pasitelkia moralės ir religijos ryšį, su religija siedamas eschatologinio „aukščiausio gėrio“ viltį. Kyla klausimas, ar čia turime reikalą su religijos prasmės pasisavinimu ir religijos funkcionalizavimu, ar, priešingai, Kantas čia bus aptikęs vietą, kurioje sekuliari socialinė praktika šaukiasi religijos? O jei šaukiasi, tai kokia prasme?

Sekuliarizacija ir socialinės kontingencijos patirtis

Paanalizuokime atidžiau kontingencijos patirtį socialumo plotmėje. Socialinių pobūdį turinti kontingencija pasižymi tuo, kad liečia ne vieną ar kitą individą, besistengiantį gyventi moraliai ir neturintį garantijos, kad taip gyvendamas bus laimingas. Veikiau čia su kontingencija, nebūtinumu, atsitiktinumu susiduria pats socialinis žmonių ryšys („visi moraliniai veiksmai drauge sudėjus“), žmonių bendrystė. Būtent jai grėšia pavojus.

Kanto išsakytas nerimas socialinių pobūdį turinčios kontingencijos akivaizdoje

bus suprantamesnis, jei prisiminsime, kad pirminę socialumo patirtį Kantas nusako kaip „asocialų socialumą“, t. y. kaip tokį, kur kitas žmogus veikiau kelia pavojų mano moralinėms nuostatoms nei pažaboja mano egoizmą. Taigi Kanto išeities taškas yra individo perspektyva – jo pastangos veikti pagal moralės įstatymą, o „socialus socialumas“, kaip „asocialaus socialumo“ įveika, atsiranda tik tada, kai individai turi bendrą tikslą – ima siekti „aukščiausio gėrio“, stengiasi sukurti „Dievo karalystę žemėje“. Vadinasi, socialumas ir „etinė žmonių bendrija“ (savotiška sekuliari bažnyčia) atsiranda žengiant moralinės religijos link, postuluojuant Dievą kaip „aukščiausią gėrį“. Čia galime matyti, kad religija taip įgyja socialinę politinę prasmę ar pašaukimą (mat čia veikiausiai galima kalbėti apie aukščiausią gėrį kaip orientyrą ir idealą, o ne kaip įgyvendinamą konkrečiai).

Svarstant socialinę religijos prasmę sekularizacijos kontekste, kyla klausimas, ar Kanto aprašytoji socialinės kontingencijos patirtis yra kaip nors susijusi su sekularizacijos fenomenu. Šis klausimas nėra lengvai atsakomas. Viena vertus, Kantas nesiremia kokiais nors sekuliarios visuomenės gyvenimo aprašymais, o apibrėžia „asocialų socialumą“ kaip pirminę ir, ko gero, jo manymu, universalią susidūrimo su kitu patirtį, sąlygotą ontologinių struktūrų, mat, pasak Kanto,

pavydas, valdžios troškimas, godumas ir su tuo susiję priešiški potraukiai tuoj pat apninka jo [žmogaus] prigimtinį savimi pasitenkinimą, *kai jis yra tarp žmonių*. Ir tam visai nereikia, kad pastarieji jau skęstų blogyje ar rodytų užkrečiančius pavyzdžius; pakanka, kad jie egzistuoja, kad jie jį supa ir kad jie žmonės, idant žlugdžius vienas

kitam moralinius įgymus ir vienas kitam tapus blogais (paryškinta – D. B.) (Kant 2000: 116).

Kita vertus, socialinės kontingencijos patirtis netiesiogiai susisieja su kantiškuoju sekuliarios moralės principu, moralės autonomiškumo principu, mat pačiam sau pagrindu būti siekiančio praktinio proto projektą realizuoti, pasirodo, neįmanoma. Kaip, apmąstydamas Kanto religijos filosofiją, teigia Habermasas, „praktinis protas nepajėgia išpildyti savo paties pašaukimo, kai nebeturi pakankamai galios pabusti ir sekuliarių subjektų protuose išlaikyti budrų suvokimą, kad solidarumas pažeidžiamas visame pasaulyje, suvokimą, kad kažko trūksta, kažko, kas šaukiasi dangaus“ (Habermas 2010 a: 19)⁴. Ką reiškia, kad

⁴ Praktinio proto projekto nepajėgumą palieja ne tik Apšvietos nesėkmė ir problemos, su kuriomis susiduria sekuliarios liberalios visuomenės. Šiame kontekste paminėtina ir XX a. karų ir žudynių patirtis, kurią galima interpretuoti kaip kantiškojo „radikalaus blogio“ radikalizavimą, kai pats blogis peržengia proto ribas, mat XX a. įvykdyti žiaurumai neturi jokios politinės ar ekonominės naudos, tai jau ne banalus blogis ar moralinis blogis, bet, galima sakyti, demoniškas blogis. Pastarajam nemažai dėmesio skyrė Emmanuelis Levinas, iš naujesnių tyrinėjimų paminėtina Martino Becko Matušiko knyga *Radikalus blogis ir vilties stoka. Postsekuliarūs apmąstymai*, kurioje ginama pozicija, jog šio blogio fenomeno analizei reikalinga postsekuliari perspektyva, mat jo „pasirodymas ir įveika turi būti sugriebiami ir kaip religinis, o ne tik moralinis-politinis fenomenas“ (Matušik 2008: 15). Anot Matušiko, netgi sekuliariame kontekste radikalus blogis pasirodo kaip šiurpą keliantis fenomenas. Šiame straipsnyje neplėtosiu radikalaus blogio fenomeno analizės, apsiribosiu tik nuoroda į jo sąsają su religine patirtimi. Radikalaus blogio fenomenas peržengia socialinės kon-

praktinis protas nebepajėgia išpildyti savo pašaukimo sekuliarių subjektų protuose? Galbūt galima manyti, kad minėtas pašaukimas jau yra susijęs su religine prasme ir išgirstamas tik atmenant religinę prasmę, kurią liudija šiuolaikiniam žmogui keistai skambančios Kanto nuorodos į moralės įstatymo, pareigos ir pačios žmonijos šventumą?

Pereinant prie Habermaso galima teigti, kad ši socialinės kontingencijos patirtis yra ir gilioji jo atsisąsijimo į religiją priežastis, todėl jo pozicijos nereikėtų suvokti tik kaip funkcionalistinės religijos interpretacijos, traktuojančios religiją kaip jos socialinę funkciją – socialinės integracijos skatinimą. Taip suprantamą religiją pretenduoja pakeisti šią funkciją perėmęs sekuliarizuotas komunikatyvus protas. Veikiau čia, kaip ir Kanto atveju, galima kalbėti apie socialinę religijos prasmę, išryškėjančią tada, kai, atsimenant religinę prasmę ir fiksuojant jos stoką, sekuliarus socialumas pasirodo esąs nepakankamas. Vis dėlto šis nepakankamumas ir stoka turi ne tiek kantiškojo „aukščiausio gėrio“ idealo pobūdį (tobulumo troškimą), kiek konkretaus santykio ir dialogo su religija paiešką, stengiantis susigrąžinti tai, kas prarasta, bet sykiu suvokiant ir santykių priešistorę.

Maža to, socialinis, bendruomeninis aspektas Habermasui, ko gero, yra dar svarbesnis nei Kantui. Tiesa, Habermaso socialumo samprata remiasi ne „asocialaus socialumo“ prielaida, bet veikiau seku-

liarios visuomenės gyvenimo aprašymu. Pati „post-sekuliari“ perspektyva, iš kurios Habermasas plėtoja savo apmąstymus, yra neatsiejama nuo sekuliarizacijos proceso refleksijos. Michaelis Rederis, komentodamas Habermaso vartojamą „post-sekuliarumo“ sąvoką ir jos atsiradimą diskusijoje apie socialinę religijos prasmę, nurodo, kad šiuolaikinėje visuomenėje

susiduriama su sumažėjusiu jautrumu socialinėms patologijoms. Pavyzdžiui, liberali valstybė, kuri priklauso nuo piliečių solidarumo ir jų motyvacijos dalyvauti viešuosiuose diskursuose, susiduria su šia problema. Motyvacijos šaltiniai galėjo išsekti dėl „nekontroliuojamos“ visuomenės sekuliarizacijos arba bent jau bijomasi tokio išsekimo (Reder 2010: 37–38).

Tokių visuomenėje vykstančių procesų refleksija skatina Habermasą gręžtis į religiją tikintis, kad ji padės užkirsti kelią socialiniam suirimui arba leis jį įveikti. Habermaso požiūris remiasi iš šiuolaikinės sekuliarios visuomenės aprašymo kilusia įžvalga, kad „sekuliari moralė nėra esmingai išaknyta bendruomeniniuose procesuose“, taip pat teigimu, kad „religinė sąmonė, priešingai, išlaiko esminį ryšį su besitęsiančia gyvenimo bendruomenėje praktika ir, didžiųjų religijų atveju, su suvienytų globalių bendruomenių apeigomis“ (Habermas 2010 b: 75).

Aiškinantis socialinės kontingencijos patirtį sekuliarizuotoje visuomenėje gali pasitarnauti Habermaso straipsnyje „Stokos nuovoka“ („Ein Bewusstsein von dem, was felt“) pateikiamas šveicarų dramaturgo ir novelisto Maxo Frisho laidotuvių, vykusių Šv. Petro bažnyčioje Ciuriche, aprašymas. Beje, verta paminėti, kad Frisho laidotuvių pavyzdys paimtas neatsitiktinai,

tingencijos, suprantamos kaip socialinio ryšio atsitiktinumas ir nebūtinumas, patirtį. Jį galima būtų aptarti tik jei kontingenciją interpretuotume kaip absurdiškumą ir beprasmiškumą (plg. Levino bergždžios kito žmogaus kančios analizę (Levinas 1988: 156–167), bet tai jau tolesnio tyrimo tema.

šis dramaturgas ir romanistas savo kūrinuose intensyviai svarstė modernaus žmogaus susvetimėjimo, jo tapatybės netekties, technikos visagalybės ir kitus klausimus. Habermasas rašo, kad laidotuvės

prasidėjo Karin Pilliod, Frisho partnerei, skaitant trumpą velionio deklaraciją, kurioje, be kitų dalykų, buvo sakoma: „Leidžiame savo artimiesiems kalbėti ir be „amen“. Esu dėkingas Šv. Petro bažnyčios Ciuriche dvasininkams už leidimą pastatyti karstą bažnyčioje laidotuvių ceremonijos metu. Pelenai bus kažkur išbarstyti.“ Kalbėjo du draugai. Jokio kunigo, jokio palaiminimo (Habermas 2010 a: 15).

Habermasas prisipažįsta, kad laidotuvės jo neapstulbino, tačiau jų forma ir eiga buvo išskirtinės. Komentuodamas tokią jų formą jis svarsto, kad veikiausiai Maxas Frishas, agnostikas, atmetęs bet kokią viešą tikėjimo išpažinimą, jautė nesmagumą dėl nereliginių laidojimo praktikų ir savuoju vietos pasirinkimu viešai paskelbė, kad švietėjiškam moderniam amžiui nepavyko pakeisti religinio būdo susidoroti su paskutine išėjimo ceremonija, uždarančia gyvenimą.

Habermasas nurodo, kad šį Frisho gestą galima interpretuoti kaip melancholijos išraišką to, kas negrįžtamai prarasta, atžvilgiu. Vis dėlto, jo teigimu, ceremoniją galima matyti kaip paradoksalų įvykį, kuris pasako mums kažką apie sekuliarųjį protą, o būtent – kad jis yra neramus dėl neskaidrumo, glūdinčio jo tik tariamai aiškiam santykiu su religija.

Habermaso pateikiamas aprašymas gali būti suvokiamas kaip susidūrimo su kontingencija per ritualą momentas. Jį taip pat galime sieti su socialinės religijos prasmės momentu. Tiesa, čia turime reikalą ne su moralinio tikėjimo orientacija į

„aukščiausią gėrį“, o su nostalgišku ritualo likučių (laidotuvių ceremonijos vietos) pasitelkimu išreikšti tam, kad kažkas buvo negrįžtamai prarasta.

Habermasas: sekuliaraus proto ir religijos dialogas

Kitaip nei Kantas, Habermasas neišsako filosofinės pretenzijos apibrėžti, kas yra teisinga religinių tradicijų turiniuose, o kas ne. Veikiau jis fiksuoja sekuliaraus ir religinio diskursų skirtumą, tačiau sykiu ieško dialogo galimybes. Šiame kontekste pasitarnauja jo daroma etikos ir moralės perskyra⁵. Etinis-egzistencinis proto nusikreipimas yra individualizuotas, priklausomas nuo konkrečių gyvenamojo pasaulio kontekstų, o moralės srityje, priešingai, keliama universalūs teisėtumo reikalavimai (Habermas 2001: 1–17). Ši perskyra atitinkamai apibrėžia filosofijos ir religijos vaidmenis. Filosofinė pozicija neprisiima savarankiškų pozicijų etinėje srityje, bet veikiau atlieka moderatoriaus, siekiančio apklausti skirtingas pozicijas ir tarpininkauti jų dialoge, vaidmenį, su religine tradicija, priešingai, siejama konkreti, ne visada skaidri, tačiau gyvybinga ir naujas perspektyvas atverianti etinė egzistencinė laikysena. Habermasas rašo:

ir šiandien filosofija atranda nesuprantamose religinėse tradicijose ir neteisigai suprantose bendruomeninėse praktikose išvalgas, intuicijas, išraiškos galimybes, jausmus ir socialinės sąveikos būdus, kurie, nors ir nėra iš prigimties svetimi viešajam protui, yra

⁵ Panašia perskyra tarp etikos ir moralės naudojasi ir Paulis Ricoeuras veikale *Pats sau kaip kitas*. Plg. Ricoeur 1992.

pernelyg paslaptingi, kad būtų spontaniškai įtraukti į komunikatyvią visuomenės kaip visumos apyvartą. Šie turiniai turi potencialojų atgaivinti išsekusią normatyvią sąmonę, jeigu jie pasiūlo pagrindą išvystyti sąvokas, atveriančias naujas perspektyvas (Habermas 2008: 240).

Sykiu galima sakyti, kad socialinės kontingencijos patirtis, įsaknyta šiose konkrečiose individualizuotose praktikose, tampa iki-dialogine habermasiškojo dialogo su religija sąlyga. Anot jo, viena vertus,

turime etinę abstinenciją postmetafizinio mąstymo, kuriam universaliai privaloma gėrio ir pavyzdinio gyvenimo samprata yra svetima. Kita vertus, Šventuose raštuose ir religinėse tradicijose aptinkame intuicijas apie klaidą ir atpirkimą, apie išgelbstintį išėjimą iš gyvenimo, kuris patiriamas kaip neturintis išgelbėjimo; subtiliai išplėtotos per tūkstantmečius, šios intuicijos išliko gyvos per interpretacijos procesą (Habermas 2006: 43).

Jei mėgintume konkrečiai įsivaizduoti šį sekuliaraus proto ir religijos dialogą ir klausti, kaip jis galėtų vykti, reikėtų pripažinti, kad Habermasas apibrėžia sekuliaraus proto ir religijos dialogo galimybes sąlygas: 1) kalbėti vienam su kitu, o ne vienam apie kitą (tam būtina, kad religija pripažintų „prigimtinio“ proto autoritetą, institucionalizuotų mokslų rezultatus (kurie gali būti ir klaidingi), esminius universalistinio egalitarizmo principus teisėje ir moralėje, sekuliarus protas savo ruožtu neturėtų stoti teisėjo vieton tikėjimo tiesų klausimu, net jei galiausiai gali priimti kaip pagrįstas tik tas, kurias gali išversti į savo

paties, iš principo universaliai prieinamus, diskursus); 2) mokytiis vienam iš kito.

Vietoje išvados

Svarstant socialinę religijos prasmę buvo pasirinkta sekuliaraus proto perspektyva. Tokia išeities pozicija leido išryškinti du priešingos krypties judesius: 1) savaime suprantamu tapusį religijos svarstymo apribojimą socialiniu politiniu kontekstu viešojoje erdvėje, t. y. religijos redukciją į socialinę plotmę; šios redukcijos ištakos sietinos su pastanga mąstyti religiją vien tik proto ribose; 2) sekuliaraus proto nepakankamumo socialinėje plotmėje išryškinimą, atveriantį joje religinį matmenį: išgryninta socialinė perspektyva pasirodo reikalaujanti tikėjimo modalumo. Trumpai tariant, pirmuoju atveju religija redukuojama į socialumą, antruoju – socialume įžvelgiama religinė prasmė ar bent jau šios prasmės reikalaujama. Šių priešingos krypties judesių aptikimas vis dėlto neleidžia jų matyti kaip visiškai izoliuotų, o reikalauja įvesti į bendresnį religijos galimybes sąlygų sekuliarioje visuomenėje svarstymą.

Apibendrindama galiu pasakyti, kad klausdama apie sekuliarizaciją ir socialinę religijos prasmę ieškojau profenomeno, kuris, galbūt pats ir nebūdamas visiškai aiškus, leistų matyti, o sykiu grįstų socialinę religijos prasmę sekuliarizacijos sąlygomis. Tokiu profenomenu tapo kontingencijos patirtis socialinėje plotmėje. Ši patirtis maitina tiek kantiškąją moralinės religijos sampratą, tiek habermasiškąją sekuliaraus proto ir religijos dialogo paiešką, o galbūt netgi pagiežos kupiną religijos kritiką.

Literatūra

Derrida, J. 2000. Tikėjimas ir žinojimas, in *Religija*. Vertė M. Daškus. Vilnius: Baltos lankos.

Habermas, J. 2001. *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Transl. C. Cronin. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Habermas, J. 2006. Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State?, in Joseph Cardinal Ratzinger (Pope Benedikt XVI) and Jürgen Habermas *Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*. Transl. B. McNeil. San Francisco: Ignatius Press.

Habermas, J. 2008. The Boundary between Faith and Knowledge: On the Reception and Contemporary Importance of Kant's Philosophy of Religion, in Habermas, J. *Between Naturalism and Religion*. Transl. C. Cronin. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. 2010 a. An Awareness of What is Missing, in Jürgen Habermas et al. *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Transl. C. Cronin. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. 2010 b. A Reply, in Jürgen Habermas et al. *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Transl. C. Cronin. Cambridge: Polity Press.

Kant, I. 1996. *The Conflict of the Facul-*

ties, in Kant, I. *Religion and Rational Theology* (ed. A. W. Wood, G. di Giovanni). Transl. M. J. Gregor, R. Anchor. Cambridge: Cambridge University Press: 233–327.

Kant, I. 2000. *Religija vien tik proto ribose*. Vertė R. Plečkaitis. Vilnius: Pradai.

Levinas, E. 1988. Useless Suffering, in *The provocation of Levinas*, ed. R. Bernasconi, D. Wood. Transl. R. Cohen. London and New York: Routledge: 156–167.

Matušik, M. B. 2008. *Radical Evil and the Scarcity of Hope. Postsecular Meditations*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Putinaitė, N. 2004. *Paskutinioji proto revoliucija*. Vilnius: Aidai.

Reder, M. 2010. How Far Can Faith and Reason be Distinguished?, in Jürgen Habermas et al. *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Polity Press.

Ricoeur, P. 1992. *Oneself as another*. Transl. Kathleen Blamey. Chicago: University Chicago Press.

Taylor, Ch. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London, England.

Vattimo, G. 2009. *Tikėti, kad tiki*. Vertė R. Šerpytytė. Vilnius: Dialogo kultūros institutas.

SECULARIZATION AND SOCIAL SENSE OF RELIGION

Danutė Bacevičiūtė

Summary

This article deals with the question of religion in contemporary secular world, to be precise – the main questions are: what mean political and ethical aspects of religion which are in the focus of contemporary secular world, and what is the social sense (meaning) of religion? The author tries to answer these questions and to find theoretical origins of such attitude toward religion by analyzing the interpretations of religion in Immanuel Kant and Jürgen Habermas. Both philosophers envisage the sense of religion in its social purpose. Kantian project of moral religion and Habermas' endeavor to overcome social disintegration, reviving the dialog between reason and religion, have been interpreted not only as the process of reduction of religion into social plane and an act of appropriation of the religious. One can see that both thinkers encounter the social contingency as the phenomenon (or prophomenon) which itself is not very clear but appears as grounding the social sense of religion. Therefore the author comes to conclusion that social sense of religion in the secular situation means not only appropriation of the religious (immanentization) but also reveals social relationship as that which calls for religious sense (transcendence in immanence).

Keywords: Kant, Habermas, social sense of religion, social contingency.